ISSN: 1984-8781 - Anais XVIII ENANPUR 2019. Código verificador: **IRCyKOpUMi5Z** verificar autenticidade em: http://anpur.org.br/xviiienanpur/anais

O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA COMO DURAÇÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO: contribuições ao pensamento espacial

Autores:
Rachel Torrez - UFPB - racheltorrez@yahoo.com.br

Resumo:

Da relação Tempo-Cidade-Experiência partimos nossa inquietação epistemológica sobre a experiência urbana, problematizando a percepção de um “tempo sem experiência” no pensamento espacial. Buscamos modos libertários de pensar com o espaço a existência humana heterogênea, expressando uma produção ética e política da vida. Por meio de uma abordagem teórico-conceitual de filósofos como Benjamin, Espinosa-Bergson-Deleuze, e da crítica geográfica de D. Massey, desafiamo-nos a trabalhar uma conceituação de espaço desde a experiência como “duração nas coisas externas e na espacialização do ser” (MASSEY, 2008). Nosso objetivo é fortalecer o sentido da experiência como duração no pensamento espacial, propondo como ações: discutir os sentidos da experiência autêntica e da pobreza da experiência apresentados por Benjamin; explicitar na filosofia da Imanência de Espinosa os conceitos de experiência, tempo e duração; e afirmar a relevância de uma compreensão integrada da realidade espaço-temporal e aberta ao processo do devir no pensamento espacial.

O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA COMO DURAÇÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Contribuições ao pensamento espacial

Eu vi um menino correndo
Eu vi o tempo brincando ao redor
Do caminho daquele menino
Eu pus os meus pés no riacho
E acho que nunca os tirei
O sol ainda brilha na estrada e eu nunca passei (...)
Por isso uma força me leva a cantar,
por isso essa força estranha
(Força Estranha – Caetano Veloso)

Para o telefone que toca
Para a água lá na poça
Para a mesa que vai ser posta
Para você o que você gosta: diariamente.
(Diariamente – Nando Reis)

INTRODUÇÃO

O tempo se apresenta ao primeiro olhar dos versos musicados acima. No movimento, na sucessão, na continuidade, na repetição, na contiguidade de instantes do cotidiano, na eternização de um acontecimento vivido. Força estranha que articula presente-passado-futuro, diariamente. Nossa reflexão, primeiramente, vem problematizar estas percepções de tempo/temporalidade, iluminando a *experiência de tempo*[1] intensa que atua com a natureza do ser e auxilia o reconhecimento da "sua continuidade interna, (...) contínuo devir (...) característica essencial da temporalidade" (MASSEY, 2008, p.43-44). No século XX, houve um importante movimento de pensamento filosófico, sobretudo, crítico às

> ... grandes narrativas ligadas à modernidade (...) estruturas do Progresso, do Desenvolvimento e da Modernização (...) cenários nos quais as direções gerais da história, inclusive o futuro, já são conhecidas" (...) Foram muitos os que consideraram os desafios e os encantos da temporalidade. (...) a temporalidade

[1] Categoria do filósofo Henri Bergson, ver Massey (2008).

> foi louvada como a dimensão vital da vida, da própria existência (MASSEY, 2008, p.32;35).

No entanto, pensar o tempo necessariamente é pensar o espaço, e a espacialidade é igualmente viva e desafiadora das histórias únicas. Na obra *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade* (2008), a geógrafa Doreen Massey versa sobre o caráter vívido do espaço ordinário e em como "poderíamos imaginar espaços para estes tempos [do contínuo devir], como poderíamos buscar uma imaginação alternativa. (...) **Se o tempo é a dimensão da mudança, então o espaço é a dimensão do social: da coexistência contemporânea de outros**"(p.15; 34-5, grifo nosso). Neste trabalho buscamos modos libertários de *pensar com o espaço* a existência heterogênea, o "mundo como devir" – expressando uma ação ética e política na produção da vida. Por meio de uma abordagem teórica-conceitual referenciada na filosofia de Benjamin, na tríade Espinosa-Bergson-Deleuze, e na crítica geográfica de Massey, desafiamos a nós mesmos a dialogar com uma conceituação de espaço inovadora. A autora aponta a relevância da "necessidade mútua de espaço e tempo (...) que repousa o caráter vívido do mundo" (p.90). E ao resgatar o sentido do *lugar como eventualidade*, realça o debate da *duração* como multiplicidade qualitativa da realidade, assim como, uma reconceitualização do espaço como "aberto, múltiplo e relacional, não acabado e sempre em devir" (p.95).

Com base na sua construção teórica que entre outras reflexões, considera a experiência como "duração nas coisas externas e na espacialização do ser", trazemos os caminhos da imaginação espinosana da duração como sentido de perseverança no ser, de um perceber-se em *continuação indefinida do existir* (ITOKAZU, 2008), não só em modos de conservação, mas de efetuação criadora da vida. Nos aliançamos para uma alternativa de pensar e praticar o espaço a partir da experiência e da sua dimensão relacional, iluminando as "multiplicidades coetâneas e outras trajetórias e a necessária mentalidade aberta de uma subjetividade especializada" (MASSEY, op.cit.).

Partimos das seguintes questões: O que nos ensina a *experiência*, em Espinosa, Bergson e Benjamin, em termos de relevância espacial? Como a imaginação da *duração* incorpora temporalidade-espacialidade, auxiliando no entendimento de uma "subjetividade espacializada" – expressão de modos de existir em relação, em "simultaneidade de trajetórias múltiplas" (MASSEY, 2008)?

Portanto, objetivamos pensar a referida problemática por meio do seguinte caminho analítico: fortalecer o *sentido da experiência como duração* no pensamento espacial, propondo como ações: discutir os sentidos da experiência autêntica e da pobreza da experiência apresentados por W.

Benjamin; explicitar na filosofia da Imanência de B. Espinosa os conceitos de experiência, tempo e duração; e afirmar a relevância da conceituação de espaço de D. Massey como uma compreensão integrada da realidade espaço-temporal e aberta ao processo do devir no pensamento espacial.

EXPERIÊNCIA E A *POBREZA* DA EXPERIÊNCIA

Nossa temática emerge da relação conceitual entre *Tempo-Cidade-Experiência,* partindo de uma inquietação epistemológica do "tempo sem experiência"[2] no pensamento espacial – especificamente a partir da experiência urbana. A expansão do modelo societário europeu para o mundo, nos séculos XIX e XX, afetou profundamente a cultura e sua percepção espaço-temporal tradicional. No cenário das grandes metrópoles modernas Walter Benjamim (1994) constata (na arte, na arquitetura e na cultura) sintomas de uma *pobreza da experiência* – um processo lento de surgimento de um novo saber existencial moderno – a experiência inautêntica, eminentemente de caráter informativo, "conhecimento passivo, difuso, periférico". Diferentemente da "erfahrung", experiência autêntica, significativo modo de vida, a sabedoria transmitida oralmente como verdade, "o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra (...) [que] permitem ir sedimentando as coisas com o tempo" (MEINERZ, 2008, p.18).

> A experiência perde seu significado num mundo completamente transformado pela barbárie das guerras mundiais (...) inflação e a fome (...) o desenvolvimento tecnológico (...) [o sintoma] da procura pela espiritualização é cada vez mais crescente (...) a falta de vínculos com as 'sólidas' produções culturais da civilização (...) [a expropriação do elo ao passado] enquanto patrimônio sócio-histórico cultural (...) uma nova barbárie [operada] a partir de uma tabula rasa (MEINERZ, 2008, p.34).

O novo homem do século XX, segundo Benjamin, que se espelha na arquitetura em aço e vidro onde "nada se fixa (...) esse novo homem, pobre de experiências formata-se aos espaços modulados e funcionais, adaptados ás necessidades práticas da vida moderna, nos quais os 'rastros' são apagados" (p.35). Gradativamente, subjetiva-se na perda da sua "aura", da sua autenticidade, a dizer, uma vivência

[2] Categoria apresentada pela filósofa Olgária C. F. Matos em conferência intitulada "Tempo sem experiência", realizada pelo Instituto CPFL, e exibida no programa Invenção do Contemporâneo/ TV Cultura, em junho de 2009. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pVXl6c_MiAM. Ver também debate similar em Matos (2008).

de tempo sem a temporalidade da contemplação, da qualidade profunda dos objetos que exige a demora, a retomada do olhar, "uma trama peculiar de espaço e tempo" (Benjamin, 1972 apud MEINERZ, 2013, p.35).

Larrosa (2011), influenciado por Benjamin, aponta que o *saber da experiência* é "o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai passando ao longo da vida e que vai conformando o que alguém é" (p.13-14). Este saber é menosprezado e ignorado desde a filosofia clássica chegando à ciência e tecnologia moderna, fortalecendo o saber pobre da experiência incorporado, desde então, à cultura moderna hegemônica, às narrativas históricas homogeneizantes das formas de ser no mundo. O autor conceitua a palavra *experiência,* como algo "que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca" (2002, p.21). Cada vez mais a sociedade atual se organiza para que mais coisas "se passem" com o sujeito moderno, mas quase nada "nos acontece". Vivem-se cada vez menos experiências formativas de subjetivação, que o ajudem a tornar-se *o que é*.

Sobre os fatores que dificultam a experiência na contemporaneidade:

> Não somos apenas sujeitos ultra-informados, transbordantes de opiniões e superestimulados, mas também sujeitos cheios de vontade e hiperativos. E por isso, porque sempre estamos querendo o que não é, porque estamos sempre ativos, porque estamos sempre mobilizados, não podemos parar. E por não podermos parar nada nos passa (Larrosa, 2003b, apud, LARROSA, 2011, p.21).

Contemporaneamente, segundo Matos (2008), o capitalismo "ultraliberal confisca o 'espaço de experiência' e o 'horizonte de expectativas', resumindo-se a 'um presente perpétuo'" (p.07). A *aceleração do tempo* produz na consciência social uma articulação temporal monótona, um tempo estagnado que "não passa pois está alienado na perda do sentido das ações" (p.8). O presente se estica sem densidade numa relação mal articulada entre passado e futuro, entre a insaciedade do que já passou e o sonho do possível da liberdade de consumo. "Num desespero frenético, os indivíduos tentam entupir o seu vazio existencial num sucedâneo incessante de instantes, do efêmero e do descartável. (...) supremacia do agora" carente de lembranças e cheio de memórias, pobre de autenticidade no campo da experiência (MEINERZ, 2013, p.61).

Em combate a esta falta de reflexão e pensamento sobre o vivido, Benjamin trabalha na relação memória-esquecimento o conceito de *rememoração*: "se configura como uma espécie de contra memória que torna possível encarar o passado como algo inacabado, aberto a novas possibilidades" (p.62). Num ensaio sobre a obra de Proust evidencia que a vida descrita na literatura é "a vida lembrada

por quem a viveu", mais importante do que "como ela de fato foi". A rememoração reconstrói "o passado com a intensidade poética dos investimentos afetivos" (id.) como podemos observar na crônica, a seguir, intitulada "Comida: omelete de amoras" (BENJAMIN, 1986).

A estória traz uma curiosa conversa entre um rei e o seu qualificado cozinheiro. O rei, fazendo um pedido especial ao seu cozinheiro que é a feitura de uma omelete de amoras narra a história de como o prato entrou em sua vida: em um contexto de guerra. E destaca que, caso houvesse ineficácia na sua realização, a punição seria a morte. Diante da simbólica e emotiva narrativa do rei o cozinheiro, prontamente, responde com uma negativa:

> 'Pois mesmo conhecendo o segredo da omelete de amoras e todos os seus ingredientes, do simples agrião ao nobre tomilho sabendo qual o verso que se deve dizer ao mexer a panela, e de que modo o molinilho de madeira de buxo deve ser girado, sempre para a direita, para que afinal não ponha a perder todo o nosso esforço – mesmo assim, Ó Majestade, terei de morrer. Pois, não obstante, minha omelete não agradará ao Vosso paladar. Pois como poderia eu temperá-la com tudo aquilo que Vós saboreastes naquela ocasião: o perigo da batalha e a cautela do perseguido, o calor do fogo e o aconchego do repouso, o presente desconhecido e negro futuro' (BENJAMIN, 1986, p.186).

Sobre a crônica de Benjamin podemos interpretar que o rei desejava ter um encontro intenso com a realidade, e não uma mera vivência empírica, cotidiana. Queria escapar do tempo sucessivo, linear, cronológico e ter um encontro com o tempo perdido. Buscava a vitalidade da experiência por meio da eternização do passado no presente. Mas qual seria a verdadeira realidade? Tanto para Proust como para Benjamin, seja por meio da literatura ou do *sonho* (MEINERZ, 2013), a veracidade intensa da experiência encontra-se na abertura a novas relações pela simultaneidade de sensações e lembranças, passado-presente, liberando a existência da irreversibilidade do tempo. Ambos buscavam compreender a causa da experiência intensa, "a possibilidade de experiências significativas, que acrescentem algo à existência, que façam sacudir a poeira do *continuum* da vida, interrompendo-a (...) apreciando-a mais lentamente" (p.65). Ou seja, requer-se imobilizar, desacelerar, interromper a velocidade do presente perpétuo, sucessão-de-instantes pela coexistência de tempos ou puro tempo/"*actus purus"* (p.62) e, "deixar em suspenso, não somente interromper, mas ter em mãos, sustentar, consagrar e reter. Neste suspender é preciso achar as brechas para sustentar a vida e também estar atento para perceber a possibilidade dessas lacunas" (p.66).

Ao nosso ver este ato histórico proposto na filosofia da experiência de Benjamin dialoga com a reflexão sobre a temporalidade e o conceito de *duração*, fundamental na filosofia da imanência/diferença de Espinoza-Bergson-Deleuze.

TEMPO, DURAÇÃO E EXPERIÊNCIA EM ESPINOSA

É a partir deste sentido de experiência significativa, capaz de ter em mãos o tempo, sustentar a vida e recriar a existência pela simultaneidade de relações, que dialogamos com os conceitos de *tempo e duração* em Espinosa[3]. Se a duração *é* a dimensão essencial da realidade existente em atualização; o tempo possui uma importante relevância sendo *auxiliar da imaginação*[4] da duração – ordenador de imagens da complexidade de múltiplas relações da realidade (ITOKAZU, 2008), a saber:

> ... tempo que forja um 'nós' separado do mundo (...) operação (...) [que] reconstruirá intervindo naquelas muitíssimas relações que nos constituem entre homens e outras coisas, constituindo um solo sobre o qual poderemos imaginar um outro 'nós' e um outro 'fora de nós', ou seja, outras imagens de nossa própria existência recompondo-a (...) no nosso contínuo processo de singularização. Manter a continuidade da vida trará rupturas com a imagem deste 'nós' que forjamos de nossa própria existência numa abertura para a reconstrução de outras imagens, de outros tantos 'nós', rupturas também imaginárias sem as quais talvez não mantivéssemos a continuidade do existir (ITOKAZU, 2008, p.187).

O **tempo**, diferente da duração, não possui estatuto ontológico, não é ideia e nem coisa, mas articula essência e existência (infinito/finito). É um mecanismo operador que compara "uma imagem-marca presente com uma imagem-marca passada" (p.141), *presentifica* imagens do passado e futuro. Logo, é "auxiliar da imaginação da duração" (p.165), contribuindo com o *perceber-se existindo no tempo* por meio da **estabilização da dinâmica da multiplicidade simultânea de afecções (corpo) e imagens (mente).** Sendo o tempo o modo como percebemos as coisas, atividade operadora que não existe fora de nós, ele se torna importante ferramenta filosófica de atuação e ampliação de cenários

[3] Baseamo-nos na tese de doutorado em Filosofia intitulada "Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa", realizada por Itokazu (2008).

[4] "É no campo da privação do conhecimento [intelectual da duração] que poderemos procurar entender porque o tempo poderá ser um excelente *auxiliar da imaginação*, procurando reproduzir imagens de relações tão complexas, quanto múltiplas e dinâmicas, esta vivência que é positivamente indefinida continuidade da duração" (p.155).

(resistência/transformação) na duração. Por exemplo, paradoxalmente, age em nossos afetos individuais e coletivos com quebras e costuras de realidades *contigentes* e *possíveis,* "operando em nós pela potência de produzir a nossa própria impotência" (p.148), desdobrando-a. Itokazu chama isso de "tríplice mecanismo operador do tempo":

> "somente o tempo é capaz de engendrar a fragmentação da duração e introduzir a vivência como contingência, e por isso mesmo, porque nela não sobrevivemos somente sob contínua redução em impotência, tantas forem as ramificações de nossas formas de resistência e potência que pudermos produzir, construções nossas se espalham pelo mundo e entre os homens" (ITOKAZU, 2008, p.196).

As "armas do tempo" operam em nós *imagens* de uma realidade externa e independente – "escoamento infinito fora de nós de um tempo sobre-humano que incorpora, em nós, todo o sentimento da finitude humana" (p.148). Diferentemente do tempo, há um *realismo* da **duração**, uma densidade e espessura ontológica (ITOKAZU, 2008). Sua dimensão está "nos fundamentos de um profundo solo ontológico de uma eterna e infinita essência *actuosa* [efetiva imanente] que enraíza sua potência numa finita duração *in fieri* [ser/existente] de uma essência *actualis* [real]" (p.146). Na quinta definição da Ética II, sua conceituação aparece como **"a continuação indefinida do existir"** (p.151): realidade *imanente* idêntica ao processo da existência – internamente determinada e exteriormente limitada *infinitamente*, posto que a *força* que lhes é inerente afirma-se em variação-singularização in-definida como "maneira finita de ser infinito" (p.143); é contínua e indivisível na multiplicidade de relações que a constituem, "o lugar dos contrários, dos contraditórios, dos opostos simultâneos, da ambivalência: eis porque é necessário que a duração seja somente imaginada" (p.155).

> A duração é positivamente indefinida (...) uma 'definição dinâmica' contínua resultante das suas múltiplas relações com outras potências, outras existências. Definir a duração será, ao fim e ao cabo, a contínua construção da vivência composta pelas muitas peças do dinâmico mosaico geométrico dos afetos, afecções e desejos. A indefinição da existência, longe de indicar uma negação ou ausência de determinação, aponta-lhe para o contrário: para a abertura de um incomensurável universo de determinações postas no entrecruzamento de sua potência interna e a da exterioridade, nas suas diversas relações com o mundo e com os homens. (...) 'todo espinosismo é um realismo da duração'. A distinção entre duração e tempo não se funda na incongruência do tempo com 'divisibilidade' ou 'indivisibilidade' da duração. **O *conatus* é o fundamento da distinção entre a duração e o tempo**" (ITOKAZU, 2008, p.144, grifo nosso)

Para compreendermos esta realidade ontológica da duração e seus desdobramentos na experiência do indivíduo, apresentamos brevemente algumas características do pensamento espinosano da Imanência. A *eternidade*, diferente de tempo e duração, é um modo *infinito* da substância (Ser/Deus), congregando essência e existência; pode ser apenas inteligida e não imaginada, pois está fora da ordem do tempo (p.136). A "potência divina (...) está inserida no coração, no pulso e na vida dos modos finitos" (p.140), e melhor, o mundo é atributo divino, sendo que dois atributos infinitos da substância constituem o homem (Extensão e Pensamento), sendo o homem um modo finito.

Modos são modificações da substância, realidades derivadas ontologicamente, e como esta é produtora e não criadora (transcendente), há uma duração dos modos finitos da substância que a atualizam (heterogeneidade). Segundo Itokazu, "compreender o que é ser um modo finito da substância exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece também uma relação de dependência, e como esta lhe comunica a sua potência na maneira como escoam da eternidade" (p.141). Há uma relação causal entre a substância e os modos finitos (definidos como afecções/impressões desta substância) – uma causalidade imanente – "a substância é causa eficiente e imanente tanto da essência quanto da existência dos modos" (p.139). E nos modos da potência divina "encontramos a ação do *conatus:* o esforço pelo qual cada coisa se esforça em perseverar em seu ser (...) sua essência atual" (p.140).

> (...) a limitação do *conatus* será derivada da ação de causas externas, nas relações com a alteridade que configuram a sua existência entre outros modos finitos. Há nisto o imbricamento portanto da *dupla condição modal*: ser ***modo*** finito da substância e ser modo ***finito*** entre tantos modos finitos que ultrapassam de longe a sua potência. Por esta dupla condição (...) figura-se a própria **vivência humana**, transformando o campo experiencial do vivido como **constituição dos movimentos de ampliação ou diminuição da própria potência [conatus] para existir e agir** (ITOKAZU, 2008, p.140, grifo nosso).

Eis porque, segundo Espinosa, a duração é inapreensível epistemologicamente. No campo do conhecimento "'Da duração de nosso Corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado'" (p.151), afirma na Ética II, proposição número 30.

> [...] querer procurar por uma definição do existir é não o compreender como processo, é querer estancar os seus tantos movimentos de ampliação e

> diminuição do *conatus* nas suas determinações internas e limitações externas, é separá-lo da substância (*op.cit.,* p.151).

A duração é indissociável do *conatus* e à sua "ausência de limite interno", ou seja, à "positividade absoluta interna ao *conatus*" (p.143), por isso é indefinida. No entanto, esta aparente indeterminação abre-se para "um universo de determinações e movimentos de ampliação e diminuição da nossa capacidade e desdobramentos de nossa capacidade de existir e agir" (p.151). A existência se dá *em relação*, em infinitos modos finitos de causarem-se e determinarem-se. Eis a primeira restrição epistemológica ao movimento do viver: não se pode conhecer a "cadeia causal completa que determina as existências singulares" (p.152).

> [...] somos parte da ordem comum da natureza e parte da ordem necessária da natureza, e nisso encontramos na indefinida continuidade da duração o ser causa completa de nossos efeitos e agimos quando *auto-determinados*, mas também o ser causa parcial e nisso padecemos porque somos *externamente determinados*" (*op.cit.* p.153).

Segundo Itokazu, o segundo impedimento cognitivo à duração é ser indócil e indomável no processo de *singularização* e *in-definição contínua* da existência – o que constitui a sua dinâmica, densidade e espessura. A autora defende que esta não apreensão epistemológica da duração valoriza, portanto, o seu espectro para a atuação ético-política na experiência, pois com base no que *podemos* enquanto indivíduos, busquemos movimentos "para sermos, sozinhos ou com outros, uma contínua definição de ser, imersos no mundo a partir do qual nos constituímos, existimos e persistimos"(p.154).

> [...] encravada no solo da conveniência ou contradição de imagens e relações, mas também da união ou oposição de forças: um encontro e desencontro da condição modal finita em múltipla e contínua *relação* com outras existências singulares, mas também o contínuo processo de sua própria potência, a força de perseverar em seu ser *em relação* a outras potências externas. (...) E porque podemos ser *com outros* um *conatus* que se constitui com outras potências uma única coisa singular, esta pode ser, ela mesma, multiplicidade de vários indivíduos e de outras potências, constituindo uma única coisa singular, cuja duração é indivisível (*op.cit.,* p.154).

A ***experiência*** do vivido em Espinosa nos ensina sobre a complexidade do seu conceito sobre *indivíduo*, pois explica o que pode (o que é capaz de produzir) o *corpo singular* (complexidade

intercorporal e extracorporal marcadamente relacional). Mais rica uma experiência vivida será "pela complexidade relacional simultânea experienciada pelo corpo e pela mente" (p.96).

> Espinosa não trata da individualidade, mas de indivíduos que se compõe ao infinito, sendo corpos compostos diferenciados entre si (...) [e] cujo corpo próprio depende de sua relação com os outros corpos. (...) se cada indivíduo torna-se (e permanece ao menos por um certo tempo) uma unidade singular (...) é que os processos que o autonomizam ou separam relativamente os indivíduos não são eles mesmos separados, mas recíprocos e interdependentes. Trata-se de um conceito de indivíduo como nível determinado de integração. Ser corpo [ou coisa] singular é (...) antes e sobretudo (...) ser um processo de singularização[5] constante (ITOKAZU, 2008, p.85;87;89).

A aptidão "desta coisa singular existente em ato, não é deduzida de um corpo destacado do mundo (...) [mas] forte e enraizado na existência humana (...) que sobrevive, vive e vivencia" (p.90). Quanto maior a "multiplicidade simultânea de afecções [modificações] e afetos [sentidos]" vivida pelo indivíduo, mais ampla a "aptidão do corpo, e a superioridade da mente que dele é a ideia", e maior a "capacidade de 'afetar **e** *ser afetado*'" [6] (p.91).

A capacidade simultânea de afetar e ser afetado na filosofia de Espinosa tem um importante componente político, pois representa a passagem de um modo *ser parte* da natureza para um modo de *tomar parte* na Natureza. Por mais que os modos existam como efeito causal da substância, quanto mais complexa a experiência corpo/mente com o mundo e com alteridade, maior a possibilidade da potência do *conatus*, de perseverar na multiplicidade, em singularização, ou seja, em recriar o próprio mundo. Segundo Itokazu (2008), precisamos identificar nossos atos com nossos pensamentos, a "experiência nos mostra o quão [o corpo singular] (...) está inserido num universo de relações pelos quais ele é, age e reage (...) nos realizamos, pensamos e agimos (...) a teoria já é práxis" (p.97).

---

[5] Sobre o processo de *singularização* em Espinosa (Parte II, Ética): "somos uma coisa singular que não pode ser concebida como um corpo isolado entre outros corpos (hipótese somente admitida numa extensão inerte e composta de partes externas umas às outras), porque ser coisa singular é ser um indivíduo composto de tantos outros indivíduos e que mantém uma contínua recomposição e regeneração de si mesmo junto a outros indivíduos externos e internos, nas muitíssimas relações que estabelecemos, num processo contínuo de singularização" (ITOKAZU, 2008, p.153).

[6] Segundo a ética de Espinosa, *afeto* seria o aumento ou diminuição da potência de ser e agir, causado por afecção do corpo e da mente, ao mesmo tempo. "[...] em outras palavras significa que um afeto sempre corresponde a uma afecção, isto é, um e outro exprimem o mesmo acontecimento. Porque a mente é ideia do corpo, o que acontece nele como afecção ela o experimenta como um afeto, ou seja, como uma ideia da afecção" (JESUS, 2015, p.168). "Definição Geral dos Afetos: 'o afeto (...) é uma ideia confusa pela qual a mente afirma de seu corpo e de uma de suas partes uma *força de existir maior ou menor* ***do que antes*** (...) não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com a passada, mas que a **ideia que constitui a forma do afeto** afirma algo sobre o corpo que na verdade **envolve mais ou menos realidade do que antes'"** (ITOKAZU, 2008, p.141).

Em Espinosa o **tempo** torna-se operador fundamental para que a experiência não seja vivida como duração contínua homogênea e linear, e sim contínua e extremamente complexa. Suas operações contraditórias visam complicá-la e complexificá-la, "construindo ferramentas imaginárias cuja operação é coerente com a tentativa de multiplicar as imagens de uma duração que continua a persistir e existir" (p.155). Itokazu (2008, p.149-150) apresenta o que seria um "novo estatuto do tempo" baseado na carta 12 da Ética IV, no qual ele perde o seu estatuto epistemológico como *ente de razão* de ex-plicar a duração, quantificando-a, ordenando-a em sucessões e instantes de tempo quantificáveis. Torna-se na obra citada um importante auxiliar da imaginação – instrumento/operador que organiza, ordena, marca com o selo do passado/presente/futuro a duração. Atua na forma de paradoxos – *tríplice mecanismo operador do tempo,* não possuindo definição ou proposição fechada devido às múltiplas operações, vivências paradoxais e ambivalentes.

> Na ordem comum [perfeição] da Natureza, não temos como escapar: a vida vivida é o reflexo exato dos paradoxos apresentados na carta 12: um só e o mesmo operador fragmenta o curso de uma vida em curso e tentará reatar instantes e o momento que outrora separou, fazendo escoar de seu interior a realidade da potência constitutiva do *conatus* para entregá-la à potência de um tempo infinito e externo a nós que tudo devora (*op.cit.,* p.148).

A autora aponta dois efeitos na confusão entre duração e tempo. O primeiro efeito é viver o tempo como "organizador racional de nossas experiências" igualando-o a uma "duração homogênea e inócua porque contínua sucessão linear de um existir impotente de si mesmo" (p.150).

> Toda a positividade de nossa potência indivisível torna-se uma duração delimitada, dividida em partes, apartada da substância (...) Desconfiguramos o solo sobre o qual se desenrola o ser de nossa existência de tal sorte que sentimos como se 'o tempo presente em nada dependesse daquele que imediatamente o precedeu'. A continuidade de nossa existência passa a ser vivida fragmentada. E porque o tempo não liga um instante a outro, pelo contrário, separa-os, porque a vida transformou-se numa contiguidade de instantes isolados, o tempo faz com que nos percamos de nós mesmos, de nossas passagens [transitio] e nossos afetos, de todas as nossas vivências. Confundir a duração com o tempo é viver na carne o estranho paradoxo de querer compor uma vida vivida como uma somatória de zeros. Ao emergir do tempo, vê-se o eclipsar do *conatus,* transformando a vivência em impotência (ITOKAZU, 2008, p.147).

O segundo efeito desta confusão é "forjar a imagem da realidade do tempo fora de nós" (*id.,* p.147):

> [...] porque a duração é percebida como fragmentada, será a própria imagem de um tempo reificado que tentará reatar os instantes outrora separados. Porém porque tornou-se entidade, porque ganha no imaginário uma realidade fora de nós, o seu funcionamento será independente de toda ação humana. Alheio a tudo, o tempo será escoamento inexorável e sem fim. O tempo será ícone de um infinito sem fim em que não se sabe como uma hora pode passar (...). A ordem e conexão, o múltiplo e o simultâneo, são substituídos por uma ordenação temporal à qual tudo está subordinado (*ibid.).*

A **duração**, portanto, assim como a eternidade, não pode ser pensada sob a ordem do tempo, pois isto seria "negar o infinito em ato" (p.138). Os paradoxos do tempo constroem nos "encontros e desencontros, uma incomensurável produção de afetos cuja matriz – a alegria ou a tristeza – é reproduzida como a **passagem**, *transitio*, para uma maior ou menor perfeição ou realidade" (p. 140, grifo nosso).

> [...] a *transitio* não pode ser entendida pela ordem do tempo por um motivo bastante preciso: a intromissão desta lógica temporal, de suas 'marcas divisórias', porque marcam e dividem, *torna impossível compreender* o que é esta *transitio*, esta *passagem*. O afeto presente envolve a realidade ou perfeição anterior porque ele é a tradução de uma variação de potência de agir e existir. (...) vida afetiva (...) movimento de ampliação ou diminuição do *conatus,* a realidade anterior sempre envolvida pela realidade presente de uma essência atual. Eis porque a duração não será mais divisível. E, ainda que a duração seja característica dos modos finitos, *ela é um todo para o qual não se concebe partes*" (*op.cit.,* p.142).

CONTRIBUIÇÕES AO PENSAMENTO ESPACIAL

A vivência do "tempo vazio, dividido e reversível, em que nada muda, em que não há evolução, mas apenas sucessão "(MASSEY, 2008, p.46), articulador de uma "estória universal singular", história única e de tempo hegemônico, era a grande crítica no posicionamento filosófico de Henri Bergson, no século XX. Sua "preocupação era com a natureza do tempo; através da 'duração' ele enfatizava sua continuidade, sua irreversibilidade, sua abertura" (p.57).

> Para ele, a mais urgente preocupação era com a temporalidade, com a 'duração', com um compromisso com a experiência de tempo e com o resistir à evisceração de sua continuidade interna, seu fluxo e movimento. (...) reconhecimento do contínuo devir, que está na natureza do seu ser. O novo, então, bem como a criatividade, é uma característica essencial da temporalidade (MASSEY, 2008, p.43).

No entanto, Massey aponta como na sua tradição filosófica "o espaço é conceituado (...) como oposto negativo do tempo" (p.40), e fortemente "em correntes de significado (que ligam o espaço a *fechamento* e *estase,* ou à *ciência escritura* e representação)" (p.42). Em contrapartida, a autora acredita que pensar ativamente o espaço é pensa-lo conjuntamente com o tempo: "não significa que eles sejam idênticos (...) [mas] que estão implicados um no outro (...) e que isso tem consequências para o pensamento sobre a política e o espacial" (p.40).

Em sua obra, *Pelo Espaço*... Massey (2008) após posicionar-se sobre alguns discursos filosóficos significativos como de Althusser, De Certau, Bergson, Derrida e Deleuze, e sobre uma série de conceitos cuja "conotação privam o espaço de suas características mais desafiadoras" (p.39), inicia alguns diálogos com referência a Espinosa, de modo a fortalecer sua imaginação alternativa e relacional de espaço. Aponta e amplia o que anteriormente buscamos ressaltar com a filosofia da experiência e da imanência, a saber, *a construção relacional da subjetividade e a inseparabilidade entre individualidade e sociabilidade*.

> Pois se a experiência não é sucessão internalizada de sensações (pura temporalidade), mas uma multiplicidade de coisas e relações, então sua espacialidade é tão significativa quanto sua dimensão temporal. Trata-se de defender um modo de ser e pensar de outro modo – pela imaginação de uma atitude de ser mais aberta, pela (potencial) mentalidade aberta da subjetividade praticada. Assim como desenvolveu o pensamento de Bergson, 'A duração parecia, para ele, ser cada vez menos redutível a uma experiência psicológica e tornar-se, em vez disso, a essência variável das coisas, provendo o tópico de uma complexa ontologia. Mas, simultaneamente, o espaço para ele parecia ser cada vez menos redutível a uma ficção, separando-nos dessa realidade psicológica; antes, o próprio espaço estava estabelecido no ser'[7]. (...) Como afirma Lloyd: 'Para [Spinoza], não obtemos nossos verdadeiros *selves* refugiando-nos dentro de nossas fronteiras. Tornamo-nos o máximo nós mesmos, abrindo-nos para o restante da natureza... essas duas dimensões de *selfhood*: as relações do self com o mundo espacial, no aqui e agora e suas relações com o tempo. Sua física dinâmica dos corpos fornece o nexo entre dos dois... uma multiplicidade interna

[7] DELEUZE, G. e GUATARRI, F. *A thousand plateaus.* Londres: Athlone Press, 1988.

> de *'selfhood'*[8]. Bergson escreveu sobre saltos imaginativos (...) Será possível o mesmo salto na espacialidade? (...) Não apenas, então, **a duração nas coisas externas**, mas também uma **espacialização do ser** como resposta (MASSEY, 20058, p.94, grifo nosso).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos dizer que a *pobreza da experiência* apontada por Benjamin é sintoma de uma equiparação entre o *tempo* e *duração*, iluminando um conhecimento obtido por meio de uma experiência de tempo monótona, articuladora de modos de perceber a existência como "tabula rasa"; contrastando do sentido espinosano da vida afetiva experienciada como *passagem.*

Aliançados ao pensamento de Espinosa, defendemos o sentido da **experiência como duração** afirmando o rompimento com o estatuto ontológico e epistemológico de um tempo sem experiência na percepção dos modos de existência, fragmentando a duração. A duração não é homogênea e nem uniforme, "o *conatus* como potência constitutiva da duração (...) é sua essência atual, para a qual cada variação da potência de existir e agir – afecções, afetos, ideias, em nós ou fora de nós" atravessou *passagens* vividas pelo corpo/mente (ITOKAZU, 2008, p.141).

> O afeto presente envolve a realidade ou perfeição anterior porque ele é a tradução de uma *variação* da potência de agir e existir. Enquanto conserva-se na existência, a vida afetiva desponta pelas afirmações de uma maior ou menor força de existir, como movimento de ampliação ou diminuição do *conatus,* a realidade anterior sempre envolvida pela realidade presente de uma essência atual (ITOKAZU, 2008, p.141).

Nossa reflexão entorno da filosofia se realizou de modo a mergulhar teoricamente em percepções e compreensões da natureza do tempo, da duração, da experiência como realidade aqui-agora, relacional, integrativa espaço-temporal. Buscamos novos modos de pensar que deem novos sentidos ao presente, um presente que incorpora o passado mas que está em devir. A realidade como processo de atualização não está relacionada ao tempo apenas, mas também com as relações condicionadas pelo espaço.

[8] Lloyd, G. *Spinoza and the Ethics.* Londres: Routledge, 1996.

Em Espinosa encontramos o sentido da experiência vivida como vida afetiva em passagem, com acesso à realidade devido a dependência entre causa imanente da substancia e as afecções na natureza. Sua filosofia pensa a existência por meio dos modos que ampliam ou diminuem a potência de ser, e não numa ordem cronológica sucessiva que esvazia de sentidos significativos a experiência. Deste modo, entendemos que a existência em passagem (presente-passado-futuro) não é possível apenas na experiência do tempo, pois o tempo auxilia a dinâmica do *conatus* que se dá em relações internamente e externamente determinadas – nisto a espacialidade contribui na atualização da potência da substância.

A compreensão da duração como passagem da variação do *conatus* é fundamental para problematizar o "tempo sem experiência", pois tudo o que varia, só varia porque dura, porque persevera existindo. A diferenciação entre tempo e duração na análise de Itokazu (2008) nos auxilia a compreender, a partir da abordagem da multiplicidade de relações em Espinosa, a perspectiva crítica de Massey (2008) sobre o valor da temporalidade em detrimento do espaço. Na análise de Itokazu o tempo é por natureza marcador de imagens espaço-temporal, não é uma característica problemática do espaço a instantaneidade, a não dinamicidade do tempo. Se a duração não é divisível, ela não pertence apenas a dimensão temporal, pois se atualiza, não é sucessão, nem totalização de partes, é variação da essência; é processo de heterogênese, variação do mesmo; permanência que muda, continuidade in-definida.

A vida afetiva expressa as limitações/potencialidades das relações em multiplicidade de experiências como duração. A experiência nos ensina a variação com maior ou menor potência, e cremos que sua falta de significação se dá na impotência de afetar e ser afetado, que "desconecta" o indivíduo ou o coletivo da substancia, numa falsa percepção espaço-temporal pobre em multiplicidade e simultaneidade de relações. Portanto, o sentido da experiência como duração no pensamento espacial afirma o "espaço como aberto, múltiplo e relacional, não acabado e sempre em devir, é um pré-requisito para que a história seja aberta e (...) para a possibilidade da política" (MASSEY, 2008, p.95). Levantamos como perspectivas de pesquisa com o espaço o seguinte pensamento: durar é tornar-se um ser de passagem – um "ser passante" que persevera existindo em **passagem** porque incorpora uma "subjetividade espacializada", que amplia-se na aptidão do corpo/mente em trocas relacionais com o mundo e a alteridade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Comida: omelete de amoras. In: **Documentos de cultura, documentos de barbárie:** escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix/EDUSP, p. 186, 1986.

BENJAMIN. Walter. **Experiência e Pobreza**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. In: Obras Escolhidas. Vol. I – Magia Técnica, arte e política. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ITOKAZU, Ericka Marie. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa.** Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: USP, 2008.

JESUS, Paula Bettani M. de. **Considerações acerca da noção de afeto em Espinosa**. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.33, jul-dez, 2015.

LARROSA BONDÍA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência.** Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002.

LARROSA, Jorge. **Experiência e Alteridade em Educação**. *Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.04-27, jul./dez. 2011.*

MEINERZ, Andréia. **Concepção de experiência em Walter Benjamin**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Porto Alegre: UFRGS, 2008.

MASSEY, Dorren B. **Pelo Espaço:** uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATOS, Olgária. **O mal-estar na contemporaneidade:** performance e tempo. *Revista do Serviço Público*, 59 (4), Brasília, pp. 455-468, Out/Dez 2008.